



La parole pénombreuse des hommes voilés

Dominique Casajus

► To cite this version:

Dominique Casajus. La parole pénombreuse des hommes voilés. B. Masquelier & J.-L. Siran. Pour une anthropologie de l'interlocution. Rhétoriques du quotidien, L'Harmattan, pp.313-335, 2000. halshs-00107995

HAL Id: halshs-00107995

<https://shs.hal.science/halshs-00107995>

Submitted on 19 Oct 2006

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Dominique CASAJS

La parole pénombreuse des hommes voilés

Texte paru dans *Pour une anthropologie de l'interlocution. Rhétoriques du quotidien*, Bertrand Masquelier et Jean-Louis Siran (dir.), Paris, L'Harmattan 2000 : 313-335.

Les Touaregs ne forment pas un ensemble politique unifié, mais ils savent que la langue au moins les rapproche, cette langue dont la beauté est pour beaucoup d'entre eux le seul bien qu'ils possèdent en ce monde. Dans certaines régions, ils se désignent comme les Kel-Temasheq, ou Kel-Temajeq, les « gens [qui parlent] la tamacheq (la langue touarègue) », locution dont la forme au singulier se traduirait littéralement par « fils de la tamacheq ». Il y a là davantage que le simple sentiment d'appartenir à une communauté linguistique. Eux qui s'appellent « les targophones » ont pour voisins des Arabes ou des Haoussas et non des arabophones ou des haoussaphones car ils ne disposent d'aucune locution comparable à « gens qui parlent la tamacheq » pour désigner les peuples qui les entourent : autrement dit, plus que la langue, ce qui les distingue des peuples voisins est le fait que celle-ci est ce par quoi ils choisissent de s'en distinguer. Voilà qui indique que la parole est pour eux un bien précieux, et j'en veux pour preuve supplémentaire l'appellation Kel-Awal, « gens de la parole », parfois utilisée en concurrence avec Kel-Temasheq. À quoi équivaut l'usage d'une telle appellation, sinon à s'affirmer comme des gens qui ont le souci, ou pour reprendre le mot heureux de J.-L. Siran (1990), le soin de leur parole ? Je parlerai ici de ce soin, en invitant le lecteur à partager pour un moment l'univers langagier de ces hommes, à écouter quelques conversations dont j'ai été le témoin au cours de mes années passées au milieu d'eux.

La bévée de Tazoubila

24 décembre 1987

Nous sommes à Niamey, dans la maison d'Abderrahman. À l'époque où cette scène se déroule, il y a plus de onze ans qu'Abderrahman et moi avons fait connaissance. Il nomadisait alors dans la région d'Agadez mais, comme beaucoup de forgerons, il s'est installé à Niamey depuis que la terrible sécheresse de 1984 a achevé de désorganiser une société touarègue déjà ébranlée au cours de la décennie précédente par plusieurs années sans pluie. Sa mère Jouwa et sa sœur Akammaya vivent encore sous la tente à Tibniten, un lieu-dit situé à une demi-journée de marche d'Agadez. Son épouse Khadija est depuis quelques mois à Agadez car l'usage veut qu'une femme aille accoucher auprès de ses parents.

Plusieurs personnes sont assises aux côtés du maître de maison et de son jeune frère Khammadan : Bouzou, le fils d'un de ses beaux-frères ; Tazoubila, sa cousine germaine, dont le mari Ghoumaran et le demi-frère Amouman sont également présents. L'atmosphère est détendue : tous sont jeunes et plusieurs ont l'habitude de se taquiner, les uns, comme Abderrahman et Ghoumaran, parce qu'ils sont cousins croisés, les autres, comme Ghoumaran et Amouman, parce qu'ils sont beaux-frères.

Silencieux et discret comme il le sera dans toutes les scènes décrites par cet article, il y a aussi l'ethnologue, qui doit dans quelques heures prendre avec Abderrahman la route pour Agadez, où les autres personnes présentes savent qu'il aura l'occasion de rencontrer notamment Tawenéné, la seconde femme du père de Bouzou. C'est l'heure du thé. Nous le dégustons dans un silence que Tazoubila interrompt tout à coup pour me dire, levant la tête de son verre : « Dominique, quand tu verras Tawenéné, pense à lui demander d'acheter des petites aiguilles et de me les faire parvenir. » Elle n'a pas fini sa phrase qu'un éclat de rire général couvre sa voix. Confuse, elle sourit et bafouille : « *Tidet nāwān, aghālak !* » : « Vous avez raison, gens ! » Elle s'est en effet rendue coupable de ce que les Touaregs appellent un *sentī*. Faute vénielle mais prêtant toujours au rire, le *sentī* consiste à prendre inopinément la parole alors qu'on est en train d'ingérer un mets. L'usage touareg veut qu'on mange sans rien dire, et l'observateur étranger est toujours frappé par le soudain silence qui s'installe entre les convives lorsque l'hôtesse dépose leur plat devant eux. Les Touaregs savent que cet usage leur est propre. E. Bernus raconte ainsi comment ses hôtes, Illabakan vivant à l'ouest du Niger, aimaient rappeler dans les rires les *sentī* mémorables auxquels s'étaient laissés aller des Arabes ou des Peuls invités à prendre le thé dans leurs campements¹. Et ceux d'entre eux qui connaissent des Européens s'amuse de ces repas animés et bruyants où, comme me l'a dit l'un d'eux, les convives accumulent les *sentī*.

Quand les rires s'apaisent, une conversation s'ouvre au sujet de l'impair de Tazoubila. Ma présence y est peut-être pour quelque chose, car on me sait curieux des faits de langage. Puis la conversation s'anime et il me semble que, quelque rôle que ma muette présence ait pu jouer dans son déclenchement, mes amis s'y sont laissés gagner et la poursuivent pour elle-même. Les notes prises quelques instants plus tard me permettent d'en reconstituer la teneur comme suit :

C'est toujours à la faveur de l'euphorie causée par la satiété ou le plaisir gustatif qu'on se laisse aller à un *sentī*. (Ce que semble confirmer une remarque faite par Abderrahman en une autre occasion. Interrogé sur l'étymologie de *sentī*, mot dont la morphologie laisse soupçonner un emprunt à une langue étrangère, peut-être le haoussa, il me proposa comme synonyme proprement touareg l'expression *yāzod !*, « C'est bon ! ». À ma connaissance, cette expression est fort peu usitée, mais son existence paraît indiquer que le

¹ Bernus, 1972.

sent le plus fréquent consiste tout bonnement à louer à voix haute l'excellence du mets qu'on est en train d'ingérer.). Certains ajoutent qu'il y a une certaine honte (*takāraḳit*) à s'oublier de cette façon car cela revient à étaler sans pudeur son contentement. La honte est légère lorsqu'on a fauté devant des amis ou des parents proches, mais elle est plus grave lorsque le *sent* a des étrangers pour témoins. Ainsi, Amouman dit se rappeler le rire que lui et Alkhassan, le mari d'Akammaya, avaient eu du mal à contenir un jour qu'un Touareg de l'aristocratie avait commis un *sent* en leur présence. Quelqu'un fait remarquer qu'il n'est pas convenable de faire honte à un hôte du *sent* dont il s'est rendu coupable, ce à quoi Amouman réplique que cet hôte n'avait aucune raison d'éprouver de la honte devant de modestes forgerons : que lui importait de s'être oublié en présence de ses inférieurs ? Khammadan est d'un avis différent. Jadis, dit-il, si les forgerons ne se gênaient pas pour profiter de l'hospitalité des aristocrates, ceux-ci considéraient comme indigne d'eux de leur rendre la pareille et n'auraient *a fortiori* jamais commis de *sent* sous la tente d'un homme de peu. Il faut comprendre, me semble-t-il, que cet homme avait eu un comportement que ses pères auraient désavoué et s'était donc bel et bien couvert de honte. Aucun des deux points de vue ne paraît l'emporter.

Voilà donc une conversation consacrée à une manière inconvenante de prendre la parole. Les Touaregs aiment parler de la parole, converser sur la conversation, de sorte que beaucoup d'autres scènes auraient pu servir de prologue à cet article. Celle-ci a l'intérêt de nous mettre brutalement en contact avec une valorisation des faits langagiers fort éloignée de la nôtre : une bévue insignifiante à nos yeux a suffi à déclencher un éclat de rire énorme et une conversation animée. Remarquons que lorsque les protagonistes ont évoqué un cas de *sent* impliquant des Touaregs de rangs différents, aucune opinion sur ce qu'il convenait d'en penser ne s'est imposée. Si la parole est l'objet d'un souci, il serait donc excessif d'affirmer que son maniement est régi par des règles. De toute façon, s'il fallait parler de règle à propos de l'évitement du *sent*, elle serait de bien étrange sorte, exposée en permanence au risque d'être transgressée : il suffit de l'oublier pour que ce risque soit couru, puisque le *sent* consiste précisément à oublier que manducation et parole sont incompatibles. À tel point d'ailleurs que, lorsqu'un Touareg veut faire une remarque pendant un repas, il tourne la difficulté en commençant par ces mots : « Je vais faire un *sent* » ou « *Sent* a dit », marquant ainsi que, quoiqu'il se mette à parler, il ne s'est pas oublié. La règle est respectée dès lors qu'on la transgresse tout en s'en souciant.

« L'orpheline est comme une épine dans le pied »

4 janvier 1988

Alkhassan est installé à Tibniten, où son campement se compose de trois tentes : celle de son épouse Akammaya, celle de Jouwa, qui est veuve depuis

longtemps, et celle de Kojouwa, une cousine divorcée. Deux jeunes cousins d'Alkhassan vivent également là, sous un petit abri de nattes, et l'assistent dans le travail de la forge. J'ai connu les années, avant 1984, où une population nombreuse et mêlée séjournait à Tibniten, mais Alkhassan et les siens ne sont plus entourés aujourd'hui que de quelques tentes isolées. Il n'y a presque pas d'hommes car beaucoup travaillent en Libye, en Algérie ou ailleurs au Niger. Hormis un cousin sourd-muet d'Akammaya installé avec sa famille à proximité, et un voisin très âgé qu'on ne voit pas souvent car il ne quitte sa tente que pour conduire ses chèvres au pâturage, Alkhassan est ici le seul homme adulte. Cela lui confère une certaine autorité malgré son jeune âge, et j'apprendrai au hasard des réflexions entendues combien sa conversation courtoise et sa présence rassurante sont appréciées de ses voisins.

L'approche de midi étreint peu à peu les ombres. Les enfants d'Akammaya et de Kojouwa promènent leurs chamaillis de tente en tente, rabroués par les adultes que la chaleur accable. Kojouwa pile son mil ; le pilon tombe et retombe en répétant un bruit mat. Jouwa a conduit les chèvres au pâturage et ne reviendra que tantôt. Akammaya, Alkhassan et Jima, l'épouse du vieux voisin, devisent à l'ombre de la tente d'Akammaya, où l'ethnologue est venu les rejoindre. Il est question d'une femme que tous trois connaissent, orpheline dont le père s'est remarié. À deux reprises, Alkhassan s'écrie : « *Yokâl wa wer nel(a) anna !* » : « Malheureux qui n'a plus sa mère ! » La conversation se poursuit, et lorsqu'il prononce cette phrase pour la troisième fois, il ajoute : « *Shihét tamtet !* » : « Surtout [s'il s'agit d'une] femme ! » Un peu plus tard, élevant à nouveau la voix, il dit : « *Tägoläyt en-tenté tula d-esshenan en-tyenshé* » : « L'orpheline est pour sa marâtre comme une épine dans le pied². » Deux paronymes — *tenté* et *tyenshé* — en parallèle à la fois rythmique et syntaxique à la clôture de deux syntagmes hexasyllabiques : nous sommes là en présence de l'une de ces formules figées auxquelles les Touaregs n'appliquent que des termes génériques comme « conte » (*émäy*) ou « dit » (*énni*), mais qu'il est légitime d'appeler des proverbes, ou, pour prendre un équivalent littéral de *énni*, des dictons. Celui-ci est connu de tous puisque Jima le reprend à son tour en hochant la tête. Alkhassan se tourne vers moi en m'invitant à le noter, et la conversation s'arrête là.

Je n'ai pu noter de cette conversation que son sujet et les interventions sentencieuses dont Alkhassan l'a ponctuée, mais c'est assez, me semble-t-il, pour expliquer que cet homme soit jugé d'un commerce si agréable par le voisinage. À deux reprises, il a ramené les propos tenus à une vérité générale : qui a perdu sa mère est prédestiné à une vie malheureuse. Le masculin de *yokâl* « il est malheureux » et de *wa* « celui » ne restreint en rien la généralité du propos puisque le masculin peut avoir en tamacheq valeur de neutre. Sans que la formule employée

² Mot à mot : la belle-fille de / femme [= la belle-fille qui est une femme] / elle est pareille / à / l'épine / de / l'orteil. *Tägoläyt* signifie : belle-fille (celle dont la mère est morte et dont on a épousé le père). On ne peut être la *tägoläyt* de quelqu'un que lorsqu'on est orpheline de mère.

soit un dicton à proprement parler, la répétition des *a* lui impriment comme le rythme d'un martèlement. Peut-être Alkhassan s'est-il souvenu de ce vers d'une chanson très connue : *Yokâl arraw wer nela ti-s*, « Malheureux l'enfant qui n'a plus son père. » Le *shihét tamteṭ* dont il la fait suivre lorsqu'il prononce sa formule pour la troisième fois apporte une restriction, ou plutôt une nuance, à valeur générale encore : si perdre sa mère est toujours un malheur, filles et garçons ne sont pas égaux devant ce malheur. Pense-t-il déjà au dicton qu'il va citer quelques instants plus tard, lequel dicton parle d'une orpheline ? A-t-il été conduit à faire cette restriction par la teneur des paroles échangées ? Il aurait fallu disposer d'un enregistrement intégral de la conversation pour en décider. Toujours est-il que le dicton introduit une idée nouvelle par rapport aux sentences qui apparaissent *a posteriori* comme ayant préparé sa profération.

Cette idée, telle que je l'ai saisie des explications qui m'ont été données par la suite, est la suivante : « La vue de sa belle-fille est pour une marâtre une douleur de chaque instant, une écharde dans sa chair, parce qu'elle lui rappelle sans cesse qu'une autre a occupé avant elle la place qui est aujourd'hui la sienne. C'est pourquoi une marâtre a toujours pour ses belles-filles une méchanceté qui inscrit leur destinée sous le signe du malheur. Du malheur commun à tous les orphelins et plus cruel encore pour les orphelines, telle est la cause première. » Alkhassan ayant fait valoir que les propos échangés illustrent et confirment une vérité dont l'universalité a reçu la sanction du dicton, la conversation peut prendre fin. Et, tandis que les protagonistes se taisent, l'ethnologue, que le sagace et malicieux Alkhassan sait passablement porté sur tout ce qui présente une allure un tant soit peu formelle, est invité à faire son office. Notons d'ailleurs, signe supplémentaire de son universalité, que la leçon qu'Alkhassan a tirée de la conversation est aussi l'argument de contes très connus, qui mettent en scène la cruauté des marâtres pour leurs belles-filles.

Égarée l'espace d'un instant par la suavité d'un verre de thé chaud, Tazoubila avait ouvert inconsidérément une parole qu'un bruyant éclat de rire interrompit aussitôt. Alkhassan au contraire a su conduire vers son point d'orgue une parole déjà ouverte, ou du moins pris acte en la ponctuant de jalons réguliers de ce qu'elle s'acheminait vers l'apaisante conclusion d'une vérité indiscutable, manifestant cet art de la conversation que tous lui reconnaissent. Le talent dont Alkhassan a fait preuve n'a rien de spécifiquement touareg. Comme le rappelle F. Berthet, les conversationnalistes ont depuis longtemps remarqué « que la formulation d'un énoncé à valeur de généralisation, d'un aphorisme venant boucler d'une façon satisfaisante un thème abordé, signalait souvent la clôture de l'entretien³ ». Lorsque le même auteur suggère plus loin que « la stabilité et la réussite d'une maxime en guise de clôture [tendent à faire] de la conversation comme l'approximation en travail et la recherche d'un énoncé syntaxiquement “bouclé” (où les énonciations viennent à se

³ Berthet, 1979, p. 130. L'article commenté est celui de E.A. Schegloff et H. Sachs (1973), dont les conclusions ne sont pas éloignées des miennes, mais, faute d'un enregistrement intégral, je ne prétends pas faire de l'analyse conversationnelle.

résorber, dans l'absolu à la fois sémantique et syntaxique du proverbe) », on croirait lire un commentaire des propos d'Alkhassan. Un trait cependant pourrait être plus spécifiquement touareg : Alkhassan est conscient de certains des procédés langagiers qu'il utilise, assez en tout cas pour attirer sur eux l'attention d'un observateur extérieur. Le *senti* nous a mis en présence de la même attitude réflexive, puisque c'est précisément l'oubli de cette attitude qui expose au risque du *senti*.

Étudier systématiquement l'occurrence des dictons à la fin des conversations n'ajouterait rien de nouveau aux études des conversationnalistes. Aussi me contenterai-je d'exposer deux cas présentant un intérêt particulier.

Août 1980

La scène se passe dans le campement d'Abderrahman, qui vit encore à l'époque à Tibnit. Plusieurs de ses jeunes parents sont présents, parmi lesquels Bouzou, que nous avons déjà rencontré à Niamey, et Shedo, le frère aîné de Bouzou. Ils écoutent les confidences de l'un d'entre eux, Esseghid. Celui-ci, qui a reçu une instruction coranique approfondie, est en proie à de pénibles tourments qu'il expose longuement. « Je suis certes content, dit-il en substance, d'avoir appris à lire et à écrire l'arabe, et ne regrette pas que ma famille m'ait imposé d'apprendre le Coran, mais je sens maintenant combien cette voie n'est pas la mienne ; quand je vous vois travailler à la forge, je souffre de ne pas savoir faire ce pour quoi je suis né. » Shedo s'écrie alors : « *Anil, ash yedwâl, wer ineggew* » : « L'autruche, lorsqu'elle a grandi, ne blatère plus. » Là encore, une situation particulière est ramenée à une vérité générale. De plus, le dicton de Shedo a quelque chose de tautologique puisqu'il énonce comme une vérité universelle qu'il est vain de vouloir se singulariser : comme Esseghid en a fait l'amère expérience, lui le fils de forgeron qui avait espéré devenir un lettré, aucun d'entre nous ne peut échapper à la voie que ses origines lui ont tracée.

27 décembre 1987

Nous sommes à Agadez, dans la tente de Tawenéné. Une femme appartenant comme les autres personnes présentes au groupe des forgerons explique à la compagnie qu'elle va se rendre à un baptême, espérant y glaner quelque aumône. Les forgerons officient, en effet, lors des fêtes familiales, et même lorsqu'ils n'y jouent aucun rôle rituel, ils ont l'habitude d'importuner les participants de leurs requêtes. Elle ajoute : « Si on me donne de l'argent, tant mieux, sinon, je retournerai chez moi. » Mattafa, un cousin d'Abderrahman, s'écrie alors : « *Éshél, ash igâddâl aghâras, wer igeddel éqqal* » : « La rivière, quand même elle interdit qu'on la traverse, n'interdit pas qu'on fasse demi-tour. » Puis il commente son propre dicton en disant : « *Tidet em-majeghân !* » : « Les Touaregs ont bien raison (mot à mot : vérité des Touaregs) ! » — s'émerveillant de constater que la situation particulière de son interlocutrice confirme l'antique sagacité dont les dictons sont la trace et comme l'archive. En soulignant la pertinence du dicton qu'il vient de citer, Mattafa a

la même attitude réflexive qu'Alkhassan signalant son dicton à l'attention de l'ethnologue. De fait, le caractère formulaire des dictons, qui les fait se détacher du flux verbal où ils seraient emportés sans la minérale rigidité que leur a donnée la patine du temps, ne peut qu'encourager le commentaire métalinguistique.

Il arrive aussi qu'une conversation s'achève sur une formule qui, sans être un dicton, présente cette complétude sémantique et syntaxique dont parle Berthet. Ainsi, en 1980 ou 1981, dans une conversation où l'on parlait des relations entre les époux successifs d'une femme, une vieille touarègue eut cette sentence savoureuse, à laquelle l'imparfait intensif⁴ et la paronomase donnaient une allure de dicton : « *Akna, isen nēt akna, wer iterru, wer itawärru* » : « Un rival, c'est un rival, vous ne l'aimez pas, il ne vous aime pas. » Formule qui se donne là encore comme une tautologie, puisqu'elle énonce que les choses sont ce qu'elles doivent être. *Akna, isen nēt akna* signifiant littéralement « le rival, son nom c'est : rival », la vieille n'a rien fait d'autre qu'attester la conformité d'une situation à ce qu'indiquent les mots qui en désignent les protagonistes.

Voici un autre exemple d'une telle formule, entendue à la même époque. Les pluies étaient tombées pendant la nuit, et la Telwa, qui coule à proximité de Tibniten, était devenue un torrent. Akammaya s'écria : « *Éshél, āghora, wer hé t yeghres āmäksän, bällé emeri* » : « La rivière, aujourd'hui, le haineux ne la traverserait pas, l'amoureux encore moins. » Alkhassan et Shedo lisaient dans des infortunes particulières l'inexorabilité de la destinée ; le spectacle d'une rivière en tumulte rappelait à la douce Akammaya que la haine est plus intrépide que l'amour. Événements singuliers, leçons universelles... Dans tous ces cas, qu'il portât sur un fait social comme le malheur d'être orpheline ou sur un phénomène naturel comme le flot torrentueux d'une rivière, l'échange de paroles, parvenu à une sentence mémorable ou à un dicton déjà présent dans la mémoire de tous, n'avait plus de raison de se poursuivre et pouvait faire place au silence.

La parole pénombreuse

Après avoir parlé d'une manière inappropriée de commencer une conversation, puis d'une manière fréquente de la conclure, parlons maintenant de la façon dont certaines se déroulent.

Août 1982

Un groupe de méharistes appartenant à la tribu des Iberdiyanan est en route vers les terres de leurs voisins Igendiyanan. Je me suis joint à eux car ils se rendent à une cérémonie de mariage à laquelle je souhaite assister. Nous avons quitté Tibniten au matin et mes compagnons ont décidé de faire halte pour la nuit auprès

⁴ L'imparfait intensif exprime en tamacheq qu'une action est habituelle. *Wer iterru, wer itawärru* signifie littéralement : « Il est habituel qu'il n'aime pas et qu'il ne soit pas aimé. » Que font les dictons, sinon affirmer qu'une situation apparemment particulière est en réalité habituelle ?

d'un campement isolé, pensant atteindre leur destination dans la journée du lendemain. La saison des pluies qui dure depuis plus d'un mois a déjà reverdi les pâturages de Tibniten, mais ici l'herbe est rare encore et sèche comme de la paille. Tandis que les filles du campement se hâtent de piler du mil pour les voyageurs, le père est venu bavarder avec eux. Comme toujours en cette période de l'année, la conversation en vient vite à l'état des pâturages, et l'homme demande aux voyageurs si le pays qu'ils ont quitté le matin est plus verdoyant que le sien. Le contraste est tel entre les verts pâturages de Tibniten et la triste aridité qui règne alentour que la question a sans doute quelque chose d'embarrassant. Khamdi, celui de mes compagnons auquel la question s'adresse plus particulièrement, marque ce qui me semble être un temps d'hésitation avant de s'écrier : « *Aghālak sé äggôdäyān i Amāqqar* » : « Les gens de là-bas rendent grâce au Seigneur. » C'est là une parole d'action de grâces semblable à toutes celles que l'on profère habituellement lorsqu'on est interrogé sur sa santé, sur son travail, sur soi-même, et qui ne véhiculent pas plus d'information réelle que le « Ça va bien, merci » que le Français répond à un « Comment allez-vous ? ». À tel point d'ailleurs que le verbe *gudey* « rendre grâces [à Dieu] » qui figure dans toutes ces formules a fini par avoir également le sens de « se trouver dans un état moyen, ni spécialement bon, ni spécialement mauvais ». Puis, après avoir longuement loué le Très-Haut de ses bontés, et comme s'il passait à un autre sujet, Khamdi ajoute : « Pourquoi ne déménageriez-vous pas pour installer votre campement dans notre région ? », ce qui revient à répondre à la question de son hôte, mais sans lui dire trop brutalement combien il est malchanceux. Cette façon de rester dans l'implicite est fréquente, et elle n'est, bien sûr, pas particulière aux Touaregs ; nous allons voir cependant que le procédé a un nom dans leur langue et qu'ils aiment à en débattre, comme nous les avons vu débattre du *senti* ou de l'usage des dictons.

Août 1980

Nous sommes dans le campement d'Abderrahman. Plusieurs jeunes gens devisent à l'ombre d'une tente : Abderrahman lui-même, Ghoumaran, Khammadan, Shedo et Mukhammad, un vieil ami de Moussa qui, contrairement aux autres personnes présentes, n'est pas un forgeron. En 1977, Mukhammad s'est séparé de son épouse, au grand regret de ses beaux-parents qui l'estimaient beaucoup. Son ex-belle-mère, Weheshedat, vient à passer à proximité. Les jeunes gens la saluent de leur place et elle continue son chemin ; parvenue un peu plus loin, elle se retourne en disant : « Au fait, Abderrahman, on ne t'a pas vu depuis longtemps. Passe donc chez nous un de ses jours, nous aurons une bonne causerie. » Lorsque Weheshedat s'est éloignée, les jeunes gens me font observer que ces paroles adressées à Abderrahman sont en réalité destinées à Mukhammad : Abderrahman n'est pas un familier pour Weheshedat, et la vieille femme a d'autant moins de raison de l'inviter qu'elle n'a que mépris pour les forgerons, mais, comme il est de notoriété publique qu'il est un vieil ami de Mukhammad, celui-ci doit comprendre qu'il est invité lui aussi. Inviter Abderrahman est finalement une manière de dire à *Mukhammad* que

ses démêlés avec son ex-épouse n'ont pas de raison de le laisser brouillé avec ses beaux-parents et qu'il est toujours le bienvenu chez eux. Cette apostrophe, m'expliquent-ils en riant, est une *tangält*. C'est ainsi que les Touaregs appellent des « paroles qui, sous leur sens apparent, ont un autre sens qui est caché » ou des « paroles qui, outre leur sens apparent et manifeste, en ont un autre énigmatique et caché⁵ ».

Ayant pris depuis longtemps l'obligeante habitude d'attirer mon attention sur les faits de langage, mes amis forgerons m'ont donné le nom de celui dont je venais d'être le témoin et l'ont déchiffré pour moi. Mes compagnons de méharée n'avaient pas la même habitude mais je pense qu'ils auraient été d'accord pour considérer la réponse de Khamdi comme une *tangält*. Le recours à la *tangält* est en fait si constant que « parler tamacheq » signifierait presque « s'exprimer par *tangält* ». Les rares fois où j'ai réussi à produire quelque chose qui pouvait s'apparenter à une *tangält*, la réaction de mes interlocuteurs, qui pourtant m'entendaient depuis des années parler (plus ou moins bien) leur langue a été de dire : « Ça alors, tu parles tamacheq ! » J'ai souvent entendu dans les conversations poser la question « Comprends-tu cette tamacheq ? » pour dire en fait : « Comprends-tu ma *tangält* ? » Dans d'autres cas, d'hommes qui n'avaient pas compris une *tangält*, on a dit devant moi : « Ils ne sont pas touaregs. »

Dans cette veine, je relaterai une réflexion faite par Abderrahman en 1978, bien que je n'aie pas été le témoin des faits qu'il commentait. En janvier de cette année, son ami Mukhammad, qui était alors séparé de son épouse depuis plusieurs mois, venait d'obtenir un poste de fonctionnaire à Agadez. Il pouvait désormais compter sur des revenus bien plus sûrs que ceux des Touaregs ne vivant que de l'élevage, et devenait du coup un parti recherché. Son ex-épouse, dont les infidélités répétées l'avaient fait beaucoup souffrir, vint en compagnie de Weheshadat lui rendre visite, sachant qu'il était encore épris d'elle et espérant sans doute qu'il reprendrait la vie commune avec elle. Celui-ci leur fit longuement les honneurs de son petit logement de fonction, lequel, tout modeste et tout exigü qu'il était, contenait tout ce que les Touaregs peuvent rêver en matière de luxe (salle de bain, ventilateurs, etc.). Comme il l'expliqua par la suite à Abderrahman en ma présence, son attitude même était une *tangält*, et son épouse devait comprendre qu'il lui donnait à imaginer la vie facile et luxueuse qu'elle aurait pu connaître, eût-elle été moins cruelle avec lui. « Crois-tu que la belle-famille de Mukhammad aura compris ? », demandai-je un peu lourdement à Abderrahman. Sa réponse tint en trois mots : « *Emmos imajeghän, egrân* » : « Si [ce sont des] Touaregs, ils ont compris. »

Est Touareg, avons-nous dit dans l'introduction, celui qui parle la tamacheq. Voilà maintenant qu'il nous apparaît comme celui qui la parle et la comprend d'une

⁵ Foucauld, 1951-1952, III, p. 1332.

certaine manière. Nous allons voir que le silence lui-même peut avoir valeur de *tangält*.

30 janvier 1987

Le campement d'Alkhassan s'apprête à déménager. N'ayant ni âne ni chameau pour transporter ses tentes comme on le fait habituellement, Alkhassan a décidé de payer les services d'un Agadézien qui possède une camionnette. Celui-ci est un descendant de captif, un de ces hommes que les Touaregs continuent à appeler des esclaves (*ékli*) bien que l'esclavage ait été aboli depuis l'indépendance du Niger. Tôt le matin, Alkhassan a envoyé à Agadez un de ses jeunes apprentis et on s'attend à le voir revenir avec l'Agadézien. Au crépuscule, le jeune homme revient, mais seul et à pied, en disant que l'homme voulait d'abord savoir le prix qu'on comptait lui offrir, et même recevoir une avance pour pouvoir payer son essence ; lui-même ne sachant pas ce prix, il n'avait rien pu dire et revenait donc bredouille. Les gens du campement s'exclament alors, avec raison sans doute, que cette histoire d'essence n'est qu'un prétexte car un homme assez riche pour posséder une voiture n'est pas à quelques litres d'essence près. En fait, estime-t-on, il n'a pas voulu venir car il a craint de se voir proposer un prix insuffisant à ses yeux et d'avoir fait le voyage pour rien. Quelqu'un — je crois que c'est Jima — s'écrie « *Yega wa n-ékli !* » : « Il s'est comporté en esclave ! » et cite le dicton : « *Ékli, téyetté nnet teghbâr dāw tyenshé-nét* » : « L'esclave, son intelligence est cachée sous son orteil. » Autant dire que l'Agadézien a été stupide car un homme sensé a son intelligence dans sa tête et non sous ses pieds. Mes notes me permettent de reconstituer ainsi les propos qui sont alors tenus :

Un homme libre aurait de lui-même compris ce que signifiait l'envoi d'un émissaire. Il aurait compris qu'on ne l'aurait pas envoyé chercher si l'on ne s'était pas fait une idée du prix qu'il exigerait et si l'on n'était par avance disposé à l'accepter. Les circonstances parlaient d'elles-mêmes sans qu'il fût besoin d'être explicite mais, justement, l'homme sollicité n'était qu'un esclave et on ne pouvait espérer qu'il fût capable de comprendre une *tangält*.

Le commentaire auquel auront donné lieu la silencieuse *tangält* de l'envoyé d'Alkhassan et l'incapacité de l'Agadézien à faire parler ce silence montrent une fois de plus combien les Touaregs sont lucides sur leurs jeux langagiers. Il rappelle la façon dont nos philosophes du langage commentent les historiettes qu'ils construisent pour les besoins de leurs démonstrations. Pour employer, par exemple, la terminologie de Grice, ce que les compagnons d'Alkhassan ont reproché au camionneur agadézien, c'est de ne pas avoir pris en compte la maxime de quantité⁶. Destinataire d'une parole qui violait pour le moins cette maxime puisqu'elle se réduisait à rien, il aurait dû, selon eux, l'enrichir de tout ce que présupposaient les circonstances. On pourrait traduire de la même manière les exclamations rieuses des

⁶ Voir Grice, 1979.

jeunes amis d'Abderrahman. En s'adressant à un forgeron dont chacun savait qu'elle n'avait cure, Weheshadat violait apparemment la maxime de pertinence ; il fallait donc attribuer un autre destinataire à son apostrophe.

Sans doute n'aurait-on pas commenté ces *tangält* si elles n'avaient pas eu pour témoin un observateur notoirement obtus, de sorte que le lecteur est en droit de refuser de voir dans ces commentaires le signe de lucidité métalangagière que j'ai proposé d'y trouver. Aussi allons-nous considérer maintenant un commentaire de *tangält* dont la spontanéité ne fait pas de doute puisqu'il est emprunté à un poème. Il s'agit évidemment d'un dialogue fictif, mais dont les protagonistes affichent des scrupules de langage semblables à ce qu'on rencontre dans la réalité. Le texte est dû au grand poète Kourman, mort en 1989. Le narrateur rend nuitamment visite à la femme qu'il courtise. Il implore ses faveurs, mais celle-ci les lui refuse, tout en protestant de son amour⁷ :

— Lève-toi, mon aimé, n'aie pas la cruauté
De me forcer ainsi à te prendre en pitié ;
Je t'aime moi aussi, je t'aime plus encore
Que tu ne peux m'aimer et mon âme est brûlante ;
Mais il y a une barrière entre nous deux
Et tu dois renoncer à vouloir la franchir.

Dans le texte touareg, la fin de la réplique est plus impersonnelle et, de ce fait, plus euphémique. La traduction littérale en serait : « Il convient que tu cherches la résignation, la nécessité est pour nous un obstacle achevé. »

Vient ensuite l'échange suivant, où l'aimée se fait plus euphémique encore :

— Qu'ai-je donc fait, mon âme ? — Oh, tu ne m'as rien fait,
Mais sens à demi-mot ce que je ne pourrais
À mots plus découverts te dire sans rougir.

Dans le texte touareg, la dernière réplique est beaucoup plus concise. Traduite mot à mot, elle deviendrait : « Oh, tu ne m'as rien fait, mais je t'ai dit par *tangält* que je respecte celui de [ma] crainte (c'est-à-dire : je te respecte, toi dont il convient que je te craigne). » La femme aimée est donc censée éclairer par cette dernière réplique ce qu'elle admet avoir dit plus obscurément dans les vers précédents. Mais cet éclaircissement, qui se résume à dire à son interlocuteur qu'elle le respecte, est lui-même bien obscur ; il est encore une *tangält*. Éclairé à son tour, il se lirait : « Je pécherai si je me donne à toi, qui n'es pas mon époux, mais je t'estime trop pour te croire incapable de comprendre par toi-même que je veux que tu le deviennes. » Deux *tangält* se superposent ici. L'une, imposée par les lois du genre poétique, est le tour métaphorique que la femme aimée donne à son refus ; tandis que l'autre, censée éclairer la première, n'en est au fond que la traduction en un

⁷ Albaka & Casajus, 1992, p. 44 (vers 366-374).

langage plus prosaïque, mais tout aussi voilé. Commentaire de *tangält* donc, mais qui est lui-même une *tangält*.

On voit que le terme *tangält* regroupe des procédures langagières très diverses, dont les unes relèvent de la rhétorique et les autres de la pragmatique. La métaphore de l'interlocutrice du poète se range évidemment dans la première catégorie. C'est aussi le cas de deux des trois exemples que le *Dictionnaire touareg-français* de Charles de Foucauld propose sous la rubrique *tangält* (il note *tângalt*)⁸ :

« Si X., parlant à Z. d'Y., lui dit : “mets-lui un collier rouge”, il fait une *tângalt* qui signifie : “fais-lui couper la tête.” [...] Si X., serviteur d'Y. qui fait de grandes aumônes et beaucoup de cadeaux à des étrangers dit à Z. : “le palmier, ceux qui sont à son pied n'ont pas d'ombre, ceux qui sont loin de son pied en ont”, il fait une *tângalt* qui signifie : “mon maître donne beaucoup aux étrangers ; ceux qui sont auprès de lui comme moi, il ne leur donne rien.” »

Le premier de ces exemples s'apparenterait plutôt à une métonymie et le second à une métaphore, mais il serait vain de chercher dans nos propres listes de tropes un mot susceptible de traduire *tangält* car la rhétorique touarègue ne répartit pas les tropes de la même manière que nous. Une figure, quelle qu'elle soit, sera appelée *sāmal* lorsque l'intention du locuteur est de donner à son propos un tour plus parlant, plus imagé, et *tangält* lorsque son intention est au contraire d'en atténuer la clarté, comme c'est le cas dans les situations ici décrites. Et, de toute façon, toutes les autres *tangält* considérées ici me paraissent relever, selon des modalités variables, non de la rhétorique mais de la pragmatique. C'est d'ailleurs aussi le cas du troisième exemple du *Dictionnaire touareg-français* :

« Si X., recevant, dans la matinée, la visite de Z., lui dit, au courant de la conversation : “je travaille toute la matinée sans relâche ; je ne me repose que l'après-midi”, Z. lui répond : “est-ce une *tângalt* que tu me fais pour que je m'en ailles ?” »

Au contraire des *tangält* « rhétoriques », dans lesquels on peut effectivement voir des « paroles qui, outre leur sens apparent et manifeste, en ont un autre énigmatique et caché », ces *tangält* « pragmatiques » dissimulent moins le sens des paroles proférées que la *valeur* de leur profération elle-même et la position qu'elle assigne aux protagonistes de l'échange verbal. Khamdi a feint d'ignorer la question de son hôte mais y a implicitement répondu lorsqu'il a fait mine de le questionner à son tour, accomplissant ainsi un acte de langage dont la valeur véritable se dissimulait sous sa valeur apparente. Weheshadat a feint d'adresser à Abderrahman des paroles qu'elle destinait en réalité à Mukhammad, dans une apostrophe dont le destinataire véritable se dissimulait sous un destinataire apparent. Dans sa seconde *tangält*, l'interlocutrice du poète ne lui a pas livré le sens caché de sa première *tangält* mais les raisons qui lui interdisaient d'être plus explicite. Quant à l'envoyé

⁸ Foucauld, 1951-1952, III, p. 1332.

d'Alk Hassan, on ne peut dire qu'il a proféré un énoncé valant pour un autre puisqu'il s'est tout simplement tu. Seules les circonstances de l'énonciation étaient censées livrer une information, que l'Agadézien n'a pas su déchiffrer⁹.

L'examen qui précède, où on a délibérément repris la terminologie de Charles de Foucauld, fait apparaître que *tangält* a une extension plus large que le *Dictionnaire touareg-français* ne le laisse supposer, ce qui n'a rien d'étonnant car une traduction de dictionnaire ne saurait être exhaustive. Plutôt que de proposer un nouvel article « *tängält* » qui présenterait les mêmes inconvénients, et pour conclure cet examen par un commentaire linguistique, essayons de voir comment les Touaregs eux-mêmes perçoivent le mot. Mes interlocuteurs l'associent au verbe *ungal*, qui signifie notamment « être noircie par le koheul (en parlant d'une paupière) » et au nom *engäl*, qui désigne un animal au pelage gris souris. La racine NGL sur laquelle est formée *tangält* serait donc le support de notions se rapportant plutôt au domaine visuel. Interrogé sur ce point, Abderrahman a abondé en ce sens en disant : « *Tangält : awal iha defu, wer täre ad-yembegh* » : « La *tangält*, [c'est une] parole [dans laquelle] il y a de la pénombre, tu ne veux pas qu'elle ressorte [= qu'elle soit évidente]. » Retenons ce mot de « pénombre », tout comme les nuances de couleurs évoquées par *ungal* et *engäl* : le gris n'est pas le noir, ni la pénombre l'obscurité. Il existe une autre parole, appelée *tagennegent*, terme qu'on peut traduire par « l'obscur » ou « la dissimulée » ; c'est le verlan ou le javanais que les jeunes gens utilisent lorsqu'ils veulent rester incompris d'un tiers. Le qualificatif d'énigmatique employé par le Père de Foucauld s'applique bien à la *tagennegent*, tandis que la *tangält*, pénombreuse sans être obscure, voile tout en laissant deviner, comme l'élégante qui n'ourle sa paupière d'une ombre de koheul que pour en mieux souligner le contour. Weheshadat avait bien l'intention d'être comprise même si elle n'a pas dit *par qui* elle souhaitait l'être. Je suppose que Khamdi a lui aussi été compris de son hôte puisque même l'ethnologue a été capable de le comprendre. Quant au camionneur, on s'est gaussé de lui parce qu'il aurait dû comprendre.

La retenue et la vergogne

Les divers procédés langagiers décrits ici ont tous en commun de révéler un usage précautionneux de la parole. Qui parle par *tangält* laisse dans la pénombre le sens, la valeur, la visée ou le destinataire de ses paroles. Qui conclut son propos sur un dicton demande en quelque sorte à l'anonyme cohorte de tous ceux qui ont déjà cité ce dicton de ratifier ses dires et d'en partager avec lui la responsabilité. Qui se défie du *senti* prend garde qu'une parole inopinément proférée ne vienne révéler à ses commensaux l'euphorie qui l'habite. Peut-être cette répugnance à proférer sa

⁹ Cette variabilité évoque celle que J. Irvine a trouvée dans le maniement de l'injure chez les Wolof du Sénégal (Irvine, 1993). Le proférateur d'une injure peut se protéger soit en usant de la litote, soit en exploitant le contexte d'énonciation. Il peut, comme Weheshadat, séparer le destinataire de l'adressataire. L'auteur ajoute le cas où le performateur se distingue de l'auteur, ce qu'on retrouve ici dans l'usage des proverbes.

parole en pleine lumière, à s'en affirmer trop abruptement comme l'auteur, à dévoiler à travers elle quelque chose de soi, explique-t-elle pourquoi les Touaregs aiment à appuyer leur conversation de vigoureux « *Tidet ghas !* » : « [Je ne dis] que la vérité ! » Comme si un propos qui se dérobe en même temps qu'il s'expose devait être ponctué de loin en loin par ces exclamations destinées à marquer que la pénombre où il se dissimule n'est pas signe de fausseté.

J'ai parlé de répugnance mais la langue touarègue est à même de nous fournir de meilleurs termes. Cette attitude à l'endroit de la parole me paraît, en effet, être l'une des manifestations d'une qualité à laquelle les Touaregs attachent un grand prix et qu'ils désignent du mot d'origine arabe *ässhäk*. Le sens premier de *ässhäk* est « doute », « hésitation ». Mais l'« hésitation » que les Touaregs prisent chez leurs semblables est plus spécifiquement l'aptitude à délibérer en soi-même avant d'agir et de parler. L'homme plein d'*ässhäk* se défie de la première impulsion, il ne s'abandonne pas à la colère et, lorsqu'il ne peut la faire taire en lui, sait au moins la cacher à autrui ; il ne laisse rien paraître de ses sentiments et reste réservé même dans l'expression des affections les plus légitimes. Une bonne traduction de *ässhäk* pourrait être le mot français « retenue », et cette retenue consiste d'abord à user parcimonieusement de sa parole. Poussé à l'extrême, l'*ässhäk* devient la *takärakiṭ*, terme souvent traduit par « honte¹⁰ ». En fait, ce n'est là qu'une des acceptions du mot car il existe, pour dire « avoir honte », un verbe d'origine arabe : *ghushem*. Disons que là où l'*ässhäk* en reste à une parole retenue, la *takärakiṭ* dicte le complet silence. La *takärakiṭ* que l'on éprouve devant ses beaux-parents, ses aînés, les personnes du sexe opposé, et qui fait se taire en leur présence, ne me paraît pas correspondre à ce que nous appelons la honte. En revanche, la *takärakiṭ* dont on dit qu'elle « saisit » (*tebâz tu täkärakiṭ*) celui qui a manqué d'*ässhäk*, lorsqu'il réalise l'incongruité de son comportement, est assurément un sentiment de honte. (On a vu qu'une telle honte saisit celui qui se rend coupable d'un *sent*). *Takärakiṭ* a donc deux acceptions différentes que le mot français « vergogne » recouvre assez bien. Dans un usage devenu rare, « vergogne » est synonyme de « honte » ; mais, dans l'usage courant, il s'oppose simplement à l'effronterie dont fait justement montre celui qui agit « sans vergogne ». Un Touareg se doit d'être *retenu* et *vergoigneux*, attitude qu'il manifeste dans tous ses actes et plus particulièrement dans ses actes de langage.

Voilà qui me permet de traiter un point passé sous silence jusqu'ici. À côté de la langue, il arrive parfois que les Touaregs citent comme caractéristique de leur société le port du voile masculin, le litham. Outre les autres appellations qu'ils se donnent, ils utilisent à l'occasion celle de *Kel-tegelmust* « gens du litham ». Les Touaregs de la région d'Agadez s'opposent comme tels à leurs voisins haoussas qu'ils appellent les *Kel-tekebbut* « gens du bonnet ». Mais s'appeler « gens qui parlent la tamacheq », « gens de la parole » ou « gens du litham » revient après tout au même car, pour un homme adulte, porter le voile, c'est marquer qu'il sait parler

¹⁰ Foucauld, 1951-52, II, p. 872 ; Alawjely, 1980, p. 98.

avec mesure et discernement. Des innombrables propos que les Touaregs tiennent sur le port du voile, je rappellerai seulement ici la maxime suivante : on est censé se voiler le front par *takārakit*, et la bouche par *āsshāk*. Par une curieuse rencontre linguistique, aller le front dévoilé serait pour un Touareg une preuve d'effronterie, tandis que le pan de voile dont il barre sa bouche comme d'un bâillon marque qu'il sait retenir sa parole et voiler son propos. Indissolublement « gens de la parole » et « gens du litham », ces hommes vergogneux et retenus ne laissent apparaître de leur visage que des paupières aussi ombreuses — car les hommes aussi usent du koheul — que leurs paroles parcimonieusement proférées. D'ailleurs, comme la *tangält* elle-même, le voile laisse entrevoir en même temps qu'il dissimule : il est une manière de le manipuler, d'en abaisser ou d'en élever les pans, qui permet d'exprimer ses sentiments dans le moment même où on soustrait son visage aux regards.

Chaque étape de la présente étude a tenté de faire valoir que les attitudes langagières décrites n'étaient pas propres aux Touaregs. Il en est encore de même pour la retenue et la vergogne : l'*āsshāk* et la *takārakit*, sont un peu l'un à l'autre comme la tenue et la déférence d'E. Goffman¹¹. En même temps, il est à chaque fois apparu combien l'attention que les Touaregs portent à leur activité langagière leur était plus spécifique, et la chose est maintenant plus nette encore. La société touarègue n'est évidemment pas la seule où il convient de se tenir et se retenir, mais sont-elles nombreuses les sociétés où les hommes matérialisent d'un voile serré sur leur bouche et leur front l'attitude réflexive qu'ils maintiennent vis-à-vis de leur parole ? Comme nous le savons de par notre expérience quotidienne, un Français ne se perçoit pas comme francophone dans le cours ordinaire de ses rapports avec ses concitoyens. Il n'a pas conscience de parler français, mais simplement de parler, sauf peut-être lorsqu'il bute sur un imparfait du subjonctif, ou lorsque les sonorités inhabituelles d'un idiome étranger résonnent à ses oreilles, lui faisant soudain réaliser que la langue qu'il utilise machinalement est le français et non l'allemand ou l'anglais. De la même manière, un Touareg peut oublier lui aussi qu'il est un « fils de la tamacheq » dans ses interactions langagières avec ses contribuables. Mais même alors, il est censé ne jamais oublier que la tamacheq se parle avec retenue — derrière un voile. Appartenir au peuple des « gens de la parole » est à ce prix..

Bibliographie

Albaka, M. et D. Casajus, 1992, *Poésie et chants touaregs de l'Ayr*, Paris, L'Harmattan.

Alawjely, G., 1980, *Lexique touareg-français*, édition et révision, introduction et tableaux morphologiques de K.-G. Prasse, Copenhague, Akademisk Forlag.

¹¹ Goffman, 1974, p. 43 *sqq.*

- Bernus, E. 1972, Incongruités et mauvaises paroles touarègues, *Journal de la Société des Africanistes* 42 (1), pp. 89-94.
- Berthet, F. 1979, Éléments de conversation, *Communications* 30, pp. 109-163.
- Foucauld, C. de, 1951-1952, *Dictionnaire touareg-français. Dialecte de l'Ahaggar*, Paris, Imprimerie Nationale, 4 t.
- Goffman E., 1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit.
- Grice H. P., 1979, Logique et conversation, *Communications* 30, pp. 57-72.
- Irvine J. T., 1993, Insult and Responsibility : verbal abuse in a Wolof village, Hill. J. H. et J. Irvine (eds.), *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*, Cambridge University Press, pp. 105-134.
- Schegloff E. A. et H. Sachs, 1973, Opening up Closings, *Semiotica* 8, pp. 289-327.
- Siran, J.-L. 1990, Orality : le soin de la parole, *Mesure* 4, pp. 89-105.